Millatī, Journal of Islamic Studies and Humanities
Vol. 1, No. 2, Desember 2016: h. 107-126. DOI: 10.18326/millati.v1i1.259-278

Aplikasi Hermeneutika Nashr Hāmid Abū Zaid terhadap Hadits Nabi
(Studi pada Hadits "Perintah Memerangi Manusia sampai Mereka Mengucapkan Tiada Tuhan Selain Allah")

Mohamad Nuryansah
Kandidat Doktor UIN Walisongo Semarang
m_nuryansah@yahoo.com

Abstract

This paper aims to understand the meaning of jihad in the present context by re-reading the hadith about "the command to fight against human until they say there is no god but Allah." The re-reading to this hadith need to do continuously, because in present context, there are a lot of violences on behalf of religious texts both derived from Qur'an and hadith. Theory used to understand the hadith is hermeneutical theory by Nashr Hamid Abu Zaid. The hermeneutic of Nashr Hamid Abu Zaid consists of three main pillars, namely finding the dalalah (meaning), magza (significance) and maskut anhu (unspoken dimensions) of the text. Based on the application of the hermeneutic, it is obtained the results that dalalah of jihad implied in Hadith is that jihad in peace way is more emphasized; while magza (significance) of the hadith is instructing that Jihad in Islamic view is only in decent way and maskut anhu (unspoken dimensions) of the Hadith is that violent jihad is prohibited.

Keywords: *Hermeneutic, Nashr Hamid Abu Zaid, Prophet's hadith*

Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk memahami kembali makna jihad dalam konteks kekinian, dengan membaca ulang hadits tentang "perintah memerangi manusia sampai mereka mengucapkan tiada tuhan selain Allah." Pembacaan ulang terhadap hadits ini perlu terus menerus dilakukan, sebab dalam konteks kekinian banyak tindakan kekerasan dengan mengatasnamakan teks keagamaan, baik bersumber dari teks al-Qur'an maupun teks hadits. Adapun Teori yang digunakan untuk memahami hadits tersebut ialah teori hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid. Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid terdiri dari tiga pilar utama yaitu menentukan *dalalah al-ma'na* (makna teks), menelususri *magza* (signifikansi) dan menemukan *maskut anhu* (dimensi yang tidak dikatakan). Berdasarkan aplikasi dari hermeneutika tersebut didapatkan hasil bahwa dalalah (makna) dari jihad yang tersurat dari hadits tersebut ialah jihad dengan cara menebar

kedamaian lebih ditekankan, sedangkan magza (signifikansi) dari hadits tersebut ialah mengajarkan bahwa Jihad dalam pandangan Islam hanya dengan cara yang santun. Adapun maskut anhu (dimensi yang tidak terkatakan) dari hadits di atas ialah jihad dengan kekerasan dilarang.

Kata kunci: *Hermeneutika, Nashr Hamid Abu Zayd, Hadits Nabi*

Pendahuluan

Teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan Hadits) terkadang menjadi pelecut tindakan yang kurang relevan dengan spirit agama itu sendiri, yaitu sebagai *rahmatan li al-‘□lam□n*. Sebagaimana ditemukan tindakan-tindakan yang beroerientasi pada penindasan, kekerasan, pemaksakan bahkan peperangan, *wabil khushus* teks hadits Nabi yang berisi perintah memerangi manusia sampai mereka beriman. Hadits ini berkedudukan sebagai hadits yang sahih. Namun yang perlu ditekankah ialah bagaimanakah seharusnya umat Islam memahami dan menempatkan hadits tersebut dalam konteks kekinian dan keindonesiaan?

Hadits merupakan sumber otoritas penting bagi umat Islam. Sebab dari haditslah ajaran al-Qur'an dapat difahami dengan benar. Terutama berkaitan dengan ayat-ayat yang bersifat global yang perlu penjelasan dan perincian lebih mendetail.[1]Mustahil dapat mengamalkan ajaran agama dengan menegasikan keberadaan hadits sebagai salah satu sumber rujukan. Sehingga kebutuhan mengkaji hadits untuk mendapatkan pemahaman yang holistik tidak dapat ditawar lagi.

Sebagai sumber tasyri' maka hadits wajib diikuti. Sebagaimana firman Allah SWT dalam surah al-Hasr (59):71.*Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia, dan apa yang dilarangnya bagimu maka Tinggalkanlah*. Dalam tafsirnya, Ibnu Katsir menjelaskan bahwa apapun yang diperintahkan oleh nabi SAW wajib dikerjakan dan apapun yang dilarang oleh Nabi SAW maka wajib ditinggalkan. Sebab Nabi SAW hanya memerintahkan yang baik dan melarang yang buruk.[2]

---

[1] Kontribusi hadits dalam memahami al-Qur'an dapat dilihat melalui kesepakatan kalangan muhaditsin tentang fungsi hadits terhadap al-Qur'an, yaitu: sebagai penguat, penjelas, pembatas, pentahksis, pentasyri' dan penasakh. Musthofa al-Siba'I, *al-Sunnah wa Makanatuha fi Tasyri' al-Islami*, (Beirut: al-Maktabah al-Islamiah, 1985), h. 360

[2] Ibnu Kasir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adhim,* Juz IV Cet1, (Beirut; Maktabah al-Nur 'Ilmiyyah, 1992), h. 336

Sebagai pijakan kedua setelah al-Qur'an, hadits tentunya menjadi spirit dan ruh yang selalu mengajarkan kedamaian dan kemaslahatan. Menciptakan peradaban dan budaya madani yang berasaskan nilai-nilai kemanusiaan. Sebab tidak diutus sang sumber hadits kecuali untuk menyempurnakan etika manusia. Dengan etika itulah diharapkan pilar-pilar Islam sebagai agama pembawa keadamaian terwujud. Namun tidak dapat dipungkiri, muncul berbagai macam tindakan radikal yang dipicu oleh pemahaman terhadap hadits Nabi. Masih kentara pada ingatan masyarakat bagaimana aksi-aksi ormas Islam yang selalu menebar ancaman bagi semua pihak yang bertentangan dengan ideologi mereka. Tidak segan aksi pembunuhan, pemukulan, pengeroyokan, dan pembakaran tempat ibadah dipertontonkan. Hal-hal itu menjadi pemandangan yang terus disaksikan dalam media saat ini. Aksi semacam itu sudah barang tentu bertentangan dengan asas kemanusiaan dan nilai luhur dari Islam. Namun anehnya hal tersebut dilakukan dengan rasa bangga karena seolah membela Agama.

Tindakan semacam itu berlandaskan pemahaman mereka atas teks-teks hadits, yang secara tekstual dapat menimbulkan pemahaman yang radikal. sebab tidak ada jaminan adanya kesamaan dalam mendekati dan memahaminya. Hal tersebut terkait erat dengan asumsi dasar perbedaan peran dan fungsi Nabi. Imam al-Qarafi membedakan antara Muhammad sebagai Nabi, Rasul, Hakim, Pemimpin negara serta pribadi yang memilki keistimewaan yang lebih dibanding dengan manusia biasa. Begitu juga dengan M. Suhudi Ismail mengungkapkan bahwa Muhammad dalam lintasan sejarah memiliki berbagai macam peran dan fungsi antara lain sebagai rasul, panglima perang, kepala negara, pemimpin masyarakat dan pribadi.[3] Kemudian yang menjadi pertanyaan apakah seluruhnya atau sebagian yang harus diikuti oleh umat Islam terhadap figur Nabi?

Para ahli ushul fiqh berpendapat bahwa dalam hal Muhammad sebagai manusia biasa maka tidak ada kewajiban untuk mengikutinya, namun apabila beliau sebagai seorang Nabi maka wajib diikutinya.[4] Namun ungkapan dari kalangan usul di atas nampaknya masih menyisakan persoalan, yaitu kapan nabi berposisi sebagai seorang rasul dan kapan Nabi berposisi sebagai manusia biasa. Sebab dalam al-Qur'an dijelaskan bahwa Nabi tidak berkata sesuai hawa nafsunya melainkan perkataan beliau selalu diiringi dengan wahyu. Terlebih

---

[3] M Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi Yang Tekstual Dan Kontekstual: Telaah Ma'ani Hadits Tentang Ajaran Islam Yang Universal, Temporal Dan Local,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 4

[4] Abd al-Wahab Khalaf, *Ilumu Ushul Fiqh*, Terj Masdar Helmy, (Bandung: Gema Risalah Press, 1996), h. 78

ketika hadits dipahami tanpa melihat proses sejarah lahirnya hadits (*ahistoris)*, walhasil pemahaman tersebut dirasa janggal.

Namun yang menjadi penyebab utama lahirnya pemahaman yang radikal atas hadits Nabi ialah bagaimana cara dan proses dalam memahami teks (hadits). Abu Zaid menunjukan tiga kemungkinan dalam membaca teks, yang tentunya setiap taraf bacaan memiliki implikasi pemahaman yang berbeda. *Pertama*; membaca biasa adalah sikap yang memperlakukan teks sebagai petunjuk sehingga pemaknaan terhadap teks hanya pada taraf permukaan, *kedua*: pembacaan secara tafsir yang melampaui pembacaan biasa, karena dalam menyingkap makna teks sudah menggunakan ilmu bahasa dan ulum al-Qur'an. *Ketiga*: *ta'wil* merupakan pembacaan yang tidak hanya menggunkan ilmu-ilmu dalam tafsir tetapi juga ilmu ilmu kemanusiaan, sehingga mampu menyingkap makna teks yang lebih mendalam.[5] Pembacaan yang terakhir inilah yang digagas oleh Nashr Hamid Abu Zaid dalam teori hermeneutikanya, yang akan diaplikasikan oleh penulis dalam hadits-hadits yang bersifat radikal.

Mengkaji warisan masa lalu secara kritis dan segar tentunya merupakan suatu keharusan untuk memperoleh pemahaman yang mampu menjawab tantangan zaman. Hal ini dilakukan bukan untuk menolak warisan lama, tetapi menyadari dan mengapresiasi warisan masa lalu guna memperkaya wawasan yang memiliki kesadaran historis dan untuk mempertinggi daya jawab terhadap perkembangan zaman.[6] Dalam pemahaman yang bersifat kontekstualis setidaknya dapat dilakukan dengan pendekatan bahasa, historis, sosiologis, sosio-historis, antropologis, psikologis dan hermeneutika.[7] Tidak hayal jika pada kesempatan ini penulis akan mengetengahkan sebuah hadits yang secara faktual telah menciptakan pemahaman yang kotra-produktif terhadap perdamaian. Sehingga hermeneutika yang digagas oleh Nashr Hamid Abu Zaid diharapkan dapat memberikan solusi akan pemahaman di atas.

Nashr Hamid Abu Zaid dan Hermeneutika

Nashr Hamid Abu Zayd lahir di Tantra, Mesir pada 10 Juli 1943. Dia menyelesaikan gelar BA pada 1972 dengan konsentrasi kajian Arabic Studies,

---

[5] Abu Zaid, *Mafhum Al-Nash; Dirasah Fi Ulum Al-Qur'an* (Kairo; Al-Hay'ah Al-Mishriyyah Al-Ammahli Al-Kitab, 1993), h. 267

[6] Nurcholish Madjid "*Pendahuluan*", dalam Budhy Munawar Rahman (ed) *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 23.

[7] Khamdan dkk, *Studi Hadits; Teori Dan Metodologi*, (Yogyakarta: Idea Press, 2012), h. 106

sedangkan gelar MA diraihnya pada tahun 1977 kemudian dilanjutkan pada tingkat doktoral (PhD) dengan konsentrasi Islamic Studies di Universitas Kairo dan dirampungkan pada tahun 1981. Nashr bekerja sebagai dosen di Universitas yang sama sejak 1982 selanjutnyapada tahun 1992, dia dipromosikan sebagai profesor, namun ditolak karena Nashr dinilai sebagai sosok yang kontroversial, diantaranya Nashr mengkritisi para sahabat Nabi, terutama Utsman Ibn 'Affan. Menurut Nashr, Utsman Ibn 'Affan, mempersempit bacaan Al-Qur'an yang beragam menjadi satu versi, yaitu Quraish. Belakangan Nashr divonis "murtad", yang dikenal dengan peristiwa "*Qadiyyah* Nashr Hamid Abu Zayd". "Pemurtadan" Nashr tidak berhenti sampai di situ, tetapi masih terus berlanjut hingga pengadilan banding Kairo menetapkan Nashr harus menceraikan istrinya. Tindakan ini menurutnya sebagai upaya melanggengkan hegemoni kaum Quraish terhadap kaum muslimin. Semenjak peristiwa itu, dia meninggalkan Mesir dan menetap di Netherlands bersama istrinya.

Awalnya, di Netherland Nashr menjadi profesor tamu pada bidang studi Islam di Universitas Leiden sejak 26 Juli 1995, kemudian pada 27 Desember 2000 Nashr dikukuhkan sebagai Guru Besar Tetap di Universitas tersebut. Nashr Hamid Abu Zayd merupakan ilmuwan muslim yang sangat produktif, Ia menulis lebih dari dua puluh sembilan (29) karya sejak tahun 1964 sampai 1999, baik berbentuk buku, maupun artikel. Diantara karya beliau, yaitu *Theal- Qur'an: God and Man in Communication* (Lcidcn, 2000), *Al-Khitab wa al-Ta'wil* (Dar el-Beida, 2000), *Dawair al-Kawf Qira'ah fi al-Khitah al-Mar'ah* (Dar el-Beidah, 1999), *AI-Nass. al-Sultah, al-Haqiqah: a/-Fikr al-Diniy bayna lrdaat alMa'rifah wa lradat al-Haymanah* (Cairo, 1995), *AI- Tafkir fi Zaman al- Takfir: Didda al-.lahl wa al-Zayf wa alKhurafah* (Cairo, 1995), *Naqd al-Khitab al-Diniy* (Cairo, 1994), *Mafhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulum Alquran (1994)* (Cairo, 1994), *Fa/safat al-Ta'wi!: Dirasah fi al-Ta'wi! al-Qur 'an 'ind Muhyi a/-Din Ibn 'Arabiy* (Beirut, 1993), dan *AI-lttijah al-'Aqli fi al-Tafsir: Dirasah Qaqiyyat al-Majaz fi al-Qur 'an* (Beirut, 1982).

Nashr Hamid Abu Zayd hidup dalam hegemoni wacana agama Islam yang "terisolasi" dari dunia ilmu pengetahuan Barat. Perhatiannya yang sangat besar di bidang interpretasi (tafsir) Al-Quran rnendorongnya untuk bereksplorasi dengan filsafat Barat, seperti rasionalisme, kritisisme, Fenomenologi dan hermeneutika. Hasil eksplorasinya memunculkan beragam tudingan miring. Tuduhan-tuduhan tersebut muncul sebagai reaksi terhadap tulisan-tulisan Nashr tentang interpretasi Al-Qur'an.

Pemikiran Nashr yang kontroversial tersebut sebagai produk latar belakang pendidikan dan pemikiran keagamaannya. Meskipun Nashr sekolah di sekolah Teknik, bahkan ia pernah bekerja sebagai teknisi elektronik di Organisasi Komunikasi Nasional, tetapi ia telah hafal al-Qur'an sejak usia 8 tahun. Barangkali ini yang menjadi penyebab mengapa ia memiliki perhatian yang cukup besar terbadap interpretasi al-Qur'an. Sementara itu mengapa Nashr tertarik untuk menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan teori kritik sastra? Hal ini dapat dimengerti karena Nashr mendapat gelar SA di bidang bahasa dan sastra Arab pada fakultas sastra Universitas Kairo. Kemudian ia melanjutkan studi di bidang yang sama di Universitas Amerika di Mesir. Selanjutnya ia juga concern melakukan kajian terhadap wacana keagamaan, karena studi pascasarjananya, baik S-2 maupun S-3 mengambil konsentrasi *bahasa Arab* dan *Islamic Studies.*

Selain itu, sejak usia 11 tahun, ia juga bergabung dengan Ikhwan al-Muslimin. Ikhwan al-Muslim adalah organisasi Islam yang beranggotakan Islamis moderat. Bergabungnya Nashr dalam organisasi tersebut sedikit banyak berpengaruh terhadap cara pandangnya terhadap Islam.[8]

Pemikiran Nashr tidak terlepas dari pembahasannya tentang penafsiran teks. Hal ini dilakukan karena backgorund pendidikannya yang banyak berkutat didunia bahasa-sastra dan penafsiran. Maka wajar jika pemikiran Nashr lebih terkenal dibidang penfsirannya ketimbang disiplin keilmuan yang lain.

Dalam menafisrkan teks al-Qur'an dan hadits, Nashr banyak sekali menggunakan landasan hermeneutika barat yang biasanya digunakan untuk menafsiri teks bibel. Maka tidak salah jika dikatakan bahwa Nashr menggunakan metode hermeneutika dalam menafsirkan teks meskipun Nashr sendiri mengistilahkan pemahamannya terhadap al-Qur'an dengan istilah ta'wil. Salah satu bukunya yang berjudul "hermeneutika inklusif' juga membuktikan bahwa Nashr menjadikan hermeneutika sebagai metode praktis untuk memahami makna yang terkandung dalam teks.

Mengenal Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid

Teks -al-Qur'an dan Hadits- dalam pandangan Nashr terbentuk tidak berada pada ruang kosong. Menurutnya, keberadaan teks selalu dipengaruhi oleh realitas dan budaya, sekalipun al-Qur'an sebagai wahyu.[9] Ketika Allah

[8] www.wikipedia.com diakses pada tanggal 23 September 2016 pukul 20:23 WIB

[9] Kurdi, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadits*,(Yogyakarta:Elsaq, 2010), h. 123

menurunkan wahyu kepada penerima pertama (Muhammad), maka Allah melalui malaikat jibril memilih media bahasa tertentu sesuai bahasa penerima pertama. Media bahasa ini sangat penting karena bahasa menjadi perangkat sosial yang berfungsi mentransformasikan dunia materi dan ide-ide abstrak menjadi sebuah simbol yang bisa dipahami manusia. Disamping itu bahasa juga berfungsi untuk mengkomunikasikan antara pembicara dan sasaran pembicaraan, pengirim dan penerima.

Bahasa menjadi *wasilah* antara pengirim dan penerima, maka bahasa memiliki kaitan yang amat kuat dengan sebuah budaya dan realitas. Oleh sebab itu, dalam pandangan Nashr kajian teks al-Qur'an dan al-hadits –yang notabenenya menggunakan bahasa– haruslah memperhatikan realitas dan budaya dimana teks itu turun. Sedangkan analisis yang dipakai adalah "analisis teks bahasa-sastra" yang sering digunakan untuk memahami "makna" dari sebuah teks-bahasa. Dari kesimpulan inilah lalu Nashr menggunakan analisis teks bahasa-sastra sebagai cara untuk memahami makna yang terkandung dalam sebuah teks.

Tiga Pilar Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid

Nahsr menjelaskan, dalam interpretasi terhadap teks seorang mufasir harus mampu menjelaskan makna (*dalalah*), signifikasi (*magza*) dan *maskut 'anhu* (dimensi yang tidak terkatakan). Untuk memahami ketiga pilar tersebut, penafsir memposisikan dirinya pada "kenyataan sekarang" kemudian penafsir menelusuri intelektual masa lalu dengan masuk pada ruang historis teks untuk mencari "makna asal". Selanjutnya setelah menemukan makna asal teks, penafsir kembali ke masa kini untuk membangun kembali "signifikasi". Setelah menemukan signifikansi maka penafsir dapat membuka dimensi yang "tak terkatakan" dari suatu pesan teks.

Adapun perbedaan yang utama antara makna (الدلالة) dan signifikasi (المغزى) ialah bahwa Makna bersifat historis. Oleh karena itu harus paham konteks internal linguistik dan konteks sosial budaya dan Makna selalu stabil dan mapan. Sedangkan signifikasi bersifat kekinian, yaitu hasil dari pembacaan yang berbeda dengan masa terbentuknya teks. Signifikasi bersifat dinamis seiring dengan horison pembacaan yang berubah.

Dalam kaitannya dengan perbedaan makna dan signifikasi, Nashr membagi "makna" menjadi tiga: pertama, makna sebagai saksi sejarah. Oleh

karena itu tidak punya ta'wil dan signifikasi, seperti ayat-ayat tentang perbudakan, hubungan muslim dan non muslim (ahlul kitab), sihir, syetan, dan jin. Kedua, makna yang bisa dita'wilkan dengan majaz, seperti ayat-ayat tentang kehambaan ('ibadiyah). Ketiga, makna yang diperluas dengan cara pencarian signifikasi. Dalam hal ini teks selalu berkembang sesuai kultur-sosial penafsir. Oleh karena itu sifatnya bukan hanya konsumtif, tapi selalu ada produktifitas makna. Contoh yang paling konkrit adalah ayat-ayat kewarisan untuk wanita.[10]

Dorongan Nashr atas Ta'wil (Hermeneutika) Bukan Tafsir

Secara historis perbedaan yang dilakukan para ulama' al-Qur'an tentang tingkat interpretasi terhadap al-qur'an bersifat definitive yakni antara tafsir *bil-ma'sur* dan tafsir *bil-ra'yi* (ta'wil). Tafsir *bil ma'sur* merupakan sebuah pendekatan dengan tujuan menemukan makna teks dengan menggunakan indikator indikator kesejahrahaan dan kebahasaan yag mengantarkan pada pemahaman objektif. Sementara tafsir *bil ra'yi* (ta'wil) dinilai sebagai pencabutan teks pada orientasi penafsir, tanpa memeperhatikan realitas historis dan linguistiks teks, sehingga penafsiran tidak bersifat objektif. Term yang pertama dikaitkan dengan penafsiran ahlu sunnah sedangkan yang kedua merujuk pada penafsiran para filosof, mu'tazilah, syiah dah sufi.[11]

Menurut Abu Zaid, pembedaan yag dilakukan oleh ulama' terdahulu tersebut tidak bisa sepenuhnya diterima. Sebab pada perkembangannya tafsir *bil'ra'yi* atau *ta'wil* tetap memperhatikan aspek kebahasaan dan kesejarahan untuk sampai pada pemahaman teks. Oleh karena itu pengertian keduannya harus diklarifikasi.

Tafsir berkaitan dengan makna lahiriah kata kata pada teks al-Qur'an sementara *ta'wil* lebih memperlihatkan makna dalam yang dikandung teks.[12] Perbedaan penting pada keduanya terletak pada medium. Tafsir dalam prosesnya membutuhkan signal-signal (tafsirah) berupa teks-teks bahasa atau sesuatu yang bermakna. Sementara takwil merupakan proses yang tidak terbatas hanya dengan teks-teks bahasa semata, tetapi lebih dari itu membutuhkan medium yang berupa

[10] Abd. Basith, *Analisis Linguistic Terhadap Qur'an; Metodologi Nashr Hamid Abu Zaid*, (Yogyakarta; 2004), h. 81. Lihat di kitab asli abu Zaid, *Naqd Khitab Al-Dinii*, h. 204.

[11] Abu Zaid, *Isykaliyyat Al-Qira'ah Wa Al-Aliyyat Al-Ta'wil*, (Beirut: Markaz Al Tsaqafi 'Arabi, 1994), h. 15.

[12] Abu Zaid, *Mafhum Al-Nash; Dirasah Fi Ulum Al-Qur'an* (Kairo; Al-Hay'ah Al-Mishriyyah Al-Ammahli Al-Kitab, 1993), h. 252-262.

tanda.[13] Artinya ta'wil berkaitan dengan teks-teks dalam pengertian semiotika secara umum.[14]

Abu Zaid menunjukan tiga kemungkinan dalam membaca teks, pertama; membaca biasa adalah sikap yang memperlakukan teks sebagai petunjuk sehingga pemaknaan terhadap teks hanya pada taraf permukaan, kedua: pembacaan secara tafsir yang melampaui pembacaan biasa, karena dalam menyingkap makna teks sudah menggunakan ilmu bahasa dan ulum al-Qur'an. Ketiga: ta'wil merupakan pembacaan yang tidak hanya menggunkan ilmu-ilmu dalam tafsir tetapi juga ilmu ilmu kemanusiaan, sehingga mampu mnyingkap makna yang teks yang lebih mendalam.[15]

Hubungan antara tafsir dan ta'wil adalah hubungan antara yang *khas* dan *amm*, atau seperti yang dikatakan ulama' kuno, riwayah dan dirayah. Artinya ketika seorang mufasir memiliki ilmu kebahasaan dan ilmu ilmu naqliyah, seperti asbab nuzul dst. Maka hal itu menjadi pengantar seorang interpreter (pen-ta'wil) dalam menginterpretasi teks secara lebih mendalam lagi. Sebab ta'wil berkaitan dengan penguakan dan penemuan (istinbath) makna teks yang lebih mendalam, sementara tafsir umumnya didominasi oleh naql dan riwayat yang hanya mengungkapkan makna lahiriah teks.[16]

Antara Ta'wil dan Talwin

Abu Zaid mengatakan bahwa peradaban Arab Islam adalah perdaban teks. Artinya seluruh ilmu pengetahuan dan kebudayaan arab islam tumbuh dan berkembang dalm kebudaayn teks. Tetapi bukan berarti teks yang hanya menjadi faktor penentu, menurut Abu Zaid peradaban lahir sebagai hasil trialektika; manusia, realitas dan teks. Ketiga unsur inilah yang melahirkan sebuah peradaban. Pergulatan antara manusia dengan realitas dalam bidang ekonomi, budaya dan geografislah yang melahirkan peradaban.

Sebagai peradaban teks maka menurut abu zaid ta'wil merupakan sisi lain dari teks, artinya ta'wil menjadi salah satu mekanisme cultural dan peradaban yang penting dalam melahirkan pengetahuan.[17] Konsep ta'wil seperti ini dalm pandangan Abu Zaid merupakan bagian dari klarifikasi terhadap pandangan yang salah memahaminya, baik pada dataran intelektual maupun wacana politik

[13] *Ibid*, h. 272.
[14] Abu Zaid, *Naqd Al Khitab Al-Dini*, (Kairo: Sina Li Al-Nasyr, 1992), h. 112.
[15] Abu Zaid, *Mafhum Al-Nash*, h. 267.
[16] Abu Zaid, *Naqd Al-Khitab Al-Dini,* h. 111-112.
[17] Abu Zaid, *Mafhum Al-Nash*, h. 11.

demi sebuah kepentingan mempertahankan status quo.

Menurut Abu Zaid, pentingnya *Ta'wil* sebagai sebuah pembacaan yang produktif harus difahami secara benar sehingga dia mengkritisi para pemikir muslim konserfatif, moderat, maupun liberal yang telah melakukan interpretasi idiologi terhadap teks-teks keagamaan. Makna idiologi tersebut dia menjelaskan:

> "Ideologi adalah bias interpreter, ia adalah orientasinya, kayakinanlah yang terkadang membimbingnya, sementara seharusnya dia memeranginya. Bias idiologi bisa berupa aspek keagamaan, sosial, nasional, dan politik. Dalam penengertian segala perangkat gagasan atau keyakinan apapun yang tidak terbukti secara akademik atau secara ilmiah....Setiap ilmuan hendaknya memerangi penyakit ini. Sebab hal tersebut merupakan penyakit yang menyerang dunia keislaman."[18]

Pembacaan ideologis seperti ini disebut talwin (memberi warna pada teks) lawan dari ta'wil. Talwin merupakan sebuah pembacaan ideologis-subjektif-tendensius (*al-qira'ah mugrudlah*) sedangkan ta'wil sebagai pembacaan produktif (*Qira'ah Muntijah*) Menurutnya inilah yang disebut oleh ulama' kuno dengan ta'wil yang dibenci (*Ta'wil Tercela*).

Dimensi Teks dan Konteks

Sebagaimana diungkapkan di atas, teks berinteraksi dengan realitas dan budaya di satu sisi, dan berinterteksi dengan teks-teks lain di sisi lain. Interaksi tersebut selain menentukan karakteristik bentuk komunikasi ataupun penggunaan bahasanya, juga berfungsi dalam menentukan makna suatu teks. Dengan demikian, peran konteks ini sangat penting. Istilah konteks sekalipun dari segi bentuk kata adalah tunggal, tetapi menunjukkan keragaman yang belum dirumuskan dalam studi teks. Oleh karena itu, dalam konteks teks al-Qur'an, Abu Zayd merumuskan konteks tersebut yang meliputi lima konteks.

Pertama, konteks sosio-kultural adalah kebudayaan yang meliputi segenap kebiasaan, adat istiadat, dan tradisinya yang menggunakan bahasa sebagai system sentralnya. Artinya, bahasa merupakan himpunan aturan yang bersifat konvensional yang didasarkan nada kerangka kultural. Pada aspek kultural ini mesti dibedakan antara segi epistemologis dan segi ideologis. Yang pertama bersentuhan dengan kesadaran masyarakat seeara umum, terlepas dari perbedaan antara kelompok yang disebabkan perbedaan status sosial. Segi epistemologi

[18] Moch Nur Ichwan, *Meretas Kasarjanaan Kritis Al-Qur'an; Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid*, (Jakarta:Teraju, 2003), h. 83.

mencerminkan partisipasi dalam proses komunikasi yang terkandung dalam setiap komunikasi kebahasaan. Sedangkan yang kedua, ideologi, mencerminkan urat saraf dan pesan yang terkandung dalam setiap komunikasi kebahasaan di bidang teks.[19] Pentingnya konteks sosio-kultural ini dikarenakan teks tidak pernah dapat dipahami kecuali memahami latar di mana teks itu muncul.

Kedua, konteks *eksternal* merupakan konteks percakapan *(siyaq al-takhathub)* yang direpresentasikan dalam struktur linguistik teks. Konteks percakapan berkaitan dengan hubungan antara pembicara atau pengirim pesan dan partner bicara atau penerima pesan, yang menentukan karakteristik teks dan kerangka pembacaan. Dalam konteks al-Qur'an, Abu Zayd menyebut konteks ini dengan "konteks pewahyuan" (*Siyaq Al-Tanzil*). Hal ini didasarkan atas dua factor. Pertama: teks (al- Qur'an) diwahyukan secara berangsur-angsur selama lebih dari dua puluh tahun, yang masing-masing bagian mempunyai konteksnya sendiri. Dalam ilmu al-Qur'an tradisional, ini disebut "sebab-sebab pewahyuan" (*Asbab Al-Nuzul).* Kedua: ada variasi dalam level perkataan (*Mustawayat Al-Khithob)* dan bahkan variasi dalam apa yang disebut sebagai "bahasa sekunder" (*Al-Lughah Al-Tsanawiyyah*), yakni bahasa spesifik teks, disebabkan karena perbedaan partner percakapan dari masing-masing bagian teks itu. Partner percakapan itu bevariasi: Nabi (penerima pertama), manusia secara umum, orang-orang yang beriman, orang-orang kafir, para istri Nabi, perempuan muslim, perempuan secara umum, dan lain-lain. Masing- masing level perkataan mempunyai maknanya sendiri.[20]

Ketiga, konteks *internal* merupakan konteks yang berkaitan dengan perbedaan antara urutan teks dan kronologis pewahyuan. Hal ini menjadikan struktur teks tidak integral. Di samping itu, teks al-Qur'an juga wacananya bersifat plural, sehingga dalam memahaminya harus mempertimbangkan level spesifiknya. Seorang pembaca haruslah mengenali level wacana yang dihadapinya. Konteks internal tidak hanya terbatas pada urusan munasabah tetapi juga menyangkut tentang Wacana cerita (*siyaq al-qishshah/al-qashash*). Misalnya berbeda dalam pengertian dan penekanan dari wacana perintah dan larangan (*al-Amr wa al-Nahy*), wacana hiburan dan intimidasi (*al-Targhib wa al-Tarhib*), debat dan kontes (*al-Jadal wa al-Sijal*), janji dan ancaman (*al-Wa'd wa al-Wa'id*), ancaman dan peringatan (*al-Tahdid wa al-Indar*) dst. Ada beragam level wacana, seperti level wacana deskripsi, teologi, atau hukum, yang melahirkan juga keragaman

[19] Abu zaid, *Mafhum An-Nash,* h. 98.
[20] *Ibid*, h. 101.

pemahaman terhadap teks.[21]

Keempat, konteks *linguistik* merupakan konteks yang tidak hanya berkaitan dengan elemen-elemen suatu kalimat, atau sebatas pada pelampauan makna dari berbagai bentuk dan stilistika (*uslub*), seperti *hadf, idmar, taqdim, ta'khir* namun juga berlanjut pada pangungkapan makna yang implisit atau "yang tak terkatakan" (*al-maskut anhu)* di dalam struktur wacana. Yang terakhir ini bukanlah makna kandungan (*dalalah al-fahm*) atau makna pembicaraan (*lahn al-khitab*) yang disebut oleh ulama ushul fiqh, tetapi level yang lebih dalam lagi yang terungkap dari konteks relasi inter tekstualitas, baik yang menetapkan atau yang menegasikan makna yang tampak terpisah dari makna eksplisit konteks linguistik.[22]

Kelima,kontekspembacaan *(siyaq al-qira 'ah)*. Konteks pembacaan bukanlah konteks eksternal pelengkap yang disandarkan kepada teks, melainkan sebagai representasi dari struktur teks. Oleh karena itu, tekstualitas al- Qur'an terungkap melalui tindak pembacaan.[23] Ada dua macam konteks pembacaan: intemal dan eksternal. Pada level konteks internal terdapat "pembaca potensial imajinatif. dalam struktur teks itu sendiri yang dianggap sebagai peristiwa. Dalam hal ini, pembaca adalah pembicara atau pengirim pesan, yaitu Tuhan; yang terlibat dalam pembacaan terus menerus dalam proses pénciptaan/pengiriman pesan, dan kemudian dia mengubah perannya dari pengirim menjadi penerima pesan ketika teks sedang dibaca oleh seorang "pembaca eksternal" dengan konteks ekternalnya. Pembaca eksternal haruslah sadar akan konteks internal pembacaan ini (bersama dengan konteks—konteks lain yang disebutkan di atas) dan konteks ekstemal pembacaannya sendiri. Adanya variasi level konteks pembacaan disebabkan oleh kondisi yang berbeda dari setiap diri pembaca dan berbagai pembaca pada satu sisi, dan disebabkan oleh perspektif pembacaan yang berbeda, seperti pembaeaan linguistik, retorik, teologis, filosofis, dan ideologis pada sisi lain.[24]

Aplikasi Hadits Jihad dengan Hermeneutika Nashr

Hadits Nabi

Ada beberapa hadits Nabi yang secara tekstual dapat difahami sebagai perintah untuk memaksakan agama Islam, diantaranya hadits riwayat Abu Hurairah dan Ibn Umar dan diriwayatkan oleh Imam Bukhori dalam Sahih Bukhori-nya.

[21] *Ibid*, h. 104.
[22] *Ibid*, h. 108.
[23] *Ibid*, h. 112.
[24] *Ibid*, h. 110-113.

حديث ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمن قال لا اله الا لله فقد عصم منى نفسه وماله الا بحقه وحسابه على الله[٢٥]

Abu Hurairah meriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda: "aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka mengucapkan tiada tuhan selain Allah, maka barang siapa yang mngucapkannya, harta dan jiwanya terpeliharadariku, kecuali dengan haknya. Dan perhitungannya ada pada Allah. H.R. Bukhori

حديث ابن عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال امرت ان اقاتل الناس حتى يشهد ان لا اله الاالله وان محمدا رسول الله يقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فاذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام وحسايهم على الله

Ibn umar berkata bahwa Nabi bersabda: aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka mengucapkan tiada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan Shalat dan mengeluarkan zakat. Jika mereka menjalankan maka harta dan jiwa mereka terpelihara dariku, kecuali dengan haknya dan perhitungannya hanya pada Allah.[26]

Selain dua hadits di atas, penulis juga menemukan hadits yang memiliki kesamaan makna dengan dua hadits riwayat Abu Hurairah dan Ibn Umar di atas, seperti diataranya dalam Sahih Muslim, Sunan Attirmidzi.

Menelusuri *Dalalah* (Makna), *Magza* dan *Maskat 'Anhu* dari Hadits Nabi

Hadits di atas digunakan legitimasi oleh sebagai kelompok Islam untuk melakukan aksi radikalisme yang berujung pada tindakan kekearasan dan pemaksaan.[27] Apakah memang demikian makna dari hadits di atas? Ketika melihat penjelasan dari ulama' terdahulu kesimpulan di atas memang tidak salah. Lihat saja penjelasan Imam Nawawi bahwa orang muslim dapat memerangi kelompok lain yang enggan mengeluarkan zakat.[28] Tidak mengeluarkannya zakat

[25] Imam Bukhari, *Jami' al-Shahih (Kitab al-Jihad),* (Semarang, Toha Putra, 2008), h. 203.

[26] *Ibid*, h. 80.

[27] Lihat saja aksi bom Bali Jilid I dan II, pembakaran Gereja di Singkil Aceh, Penyerangan Gereja Yasmin, Bom Paris dll. Itu hanya sebagian contoh tindakan kekerasan yang dilatarbelakangi oleh pemahaman teks agama.

[28] Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Lu'lu' wa al-Marjan,* (Beirut: Dar al-Hadits, 1990), h. 140.

saja boleh untuk diperangi, apalagi tidak menunaikan sholat dan mengucapkan syahadat, tentu sangat boleh untuk diperangi, terlebih syahadat dan Shalat tingkatannya lebih tinggi dibanding mengeluarkan zakat. Namun apakah pemahaman hadits di atas seperti itu masih relevan untuk konteks sekarang? Tidak. Itu mungkin jawaban dari kita, namun kita tidak bisa hanya mengatakan "tidak" begitu saja tanpa memiliki *reseoning* (alasan) yang kokoh dan proporsional. sebab ada hadits yang mendorong untuk melakukan kekerasan tersebut. Untuk membangun jawaban "tidak" yang kokoh dan proporsional maka Nashr Hamid Abu Zaid mewajibkan untuk Menelusuri makna (*dalalah*), *magza* (signifikasi) dan *Maskut anhu* (makna yang terdalam) dari hadits di atas.

Dalam memahami sebuah teks, Nashr menegaskan bahwa seorang penafsir harus mampu menelusuri *dalalah* dari teks tersebut. Sehingga seorang penafsir tidak akan terjebak oleh pemahaman klasik yang terlalu ketat begitu juga tidak akan tercerabut oleh makna asli. *Dalalah* ini berfungsi mendapatkan makna yang proporsional dengan mengedepankan makna kekinian berlandaskan makna asal.[29]

Hadits di atas merupakan perintah Nabi untuk melakukan dakwah dan jihad bagi umat Islam dengan tindakan yang secara tekstual berimplikasi pada sebuah kekerasan dan pemaksaan (pembunuhan) dalam beragama. Tentu hal tersebut kontradiksi dengan teks-teks al-Qur'an dan hadits yang lain. Dimana mayoritas teks-teks tersebut menggambarkan keindahan dan kedamaian Islam. Oleh sebab itu penting kiranya menemukan *dalalah*, *magza* dan *maskut anhu* dari hadits tersebut. Agar hadits tersebut tidak difahami secara keliru, terlebih dalam konteks kekinian dan keindonesiaan, dimana jihad dengan peperangan dan pemaksaan dirasa sudah tidak relevan lagi.

Dakwah merupakan kewajiban bagi setiap muslim. Secara etimologis, term"*dakwah*" berasal dari *da'a, yad'u*, yang berarti panggilan, ajakan, ataupun seruan.[30] Adapun makna khusus term dakwah merujuk pada dakwah Islamiah, yakni dakwah yang pertama kali dilakukan oleh Rasulullah SAW.[31] Salah satu gambaran dakwah Rasulullah dapat dilihat dari hadits di atas. Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Hurairah, Ibnu Umar, Jabir dan Abu Sa'id.

---

[29] Langkah ini mirip dengan cara kerja teori Fazlurahman dengan teorinya *double movement*.

[30] Mohammad Ali Aziz, *Ilmu Dakwah*,(Jakarta: Prenada Media, 2004), h. 2.

[31] Wahyu Ilahi, Harjani Hefni Polah , *Pengantar Sejarah Dakwah,* (Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2007), h. 2.

Adapun jihad mempunyai banyak makna, mulai jihad melawan hawa nafsu sampai mengangkat senjata di medan peperangan. Namun yang paling subtantif dari konsep jihad itu berupa seruan kepada agama yang haq. Ini karena kata jihad merujuk pada fi sabilillah (di jalan Allah). Maka jihad fi sabilillah berarti berjuang atau berperang di jalan Allah.[32] Berarti jihad artinya perjuangan, dan perjuangan tersebut bisa dilakukan dengan tangan atau lisan untuk mempertahan kan agama Allah. Makna "seruan" adalah definisi dari konsep dakwah. Maka melaksanakan jihad adalah bagian dari dakwah. Namun melaksanakan dakwah pun merupakan bagian dari jihad.[33]

Jihad dan dakwah merupakan konsep yang multi makna yang selalu problematik, terlebih pada tataran aplikatif. Sehingga memaknai kembali konsep jihad dengan kajian Hermeneutika Nashr perlu untuk diketengahkan. Dalam menemukan dalalah (makna) jihad, seorang mufasir harus memahami konteks sosio kultural historis dari jihad itu sendiri. Pada masa awal Islam Nabi Muhammad menyebarkan Islam dibagi dalam dua periode; yaitu periode Makkah dan periode Madinah. Setiap periode memiliki karakteristik dan ciri khas serta bentuk yang berbeda antar satu dengan yang lain.

Ketika Nabi berdakwah di Makkah, belum ada perintah dengan redaksi jihad. Pada saat itu Nabi berfokus untuk membentuk pribadi muslim secara utuh dan mengokohkannya untuk menghadapi gelombang tantangan yang dilancarkan kaum kafir Quraisy.[34] Garis besar dakwah pada fase Makkah dapat dilihat dengan beberapa tahap; pertama, menguatkan akidah; kedua, memantapkan bahwa al-Qur'an adalah wahyu dari Allah; ketiga, menegaskan bahwa Rasulullah Muhammad adalah Nabi terakhir; keempat, menanamkan keimanan terhadap hari kebangkitan. Tahap-tahap ini dilakukan oleh Rasulullah karena perlawanan yang dilakukan kaum Kafir Quraisy terutama dalam dimensi teologis ini.[35]

Adapun tariqah dakwah pada fase ini, Nabi mengedepankan tiga hal. *Pertama*, mengarahkan risalah atau misi dakwah untuk meghadapi orang-orang kafir. *Kedua*, memberikan teladan yang baik. *Ketiga*, berusaha menampilkan

---

[32] Sayyed Hossen Nashr, (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritual Islam,* terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 2002), h. 168

[33] Rohimin, *Jihad, Makna dan Hikmah,* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 93.

[34] Muhammad Chirzin, *Jihad dalam al-Qur'an; Telaah Normatif, Historis, dan Prospektif,* (Yogyakarta: PustakaPelajar, 2004), h. 71-73.

[35] Ahmad Satori Ismail,"*Berjihad Mengikuti Rasulullah*",dalam *Majalah Hidayatullah,* Edisi Januari, 2006, h. 22.

eksistensi dakwah di hadapan musuh dengan cara lapang dada untuk memberi maaf dan menguatkan kesabaran.

Adapun pada periode Madinah perintah berjuang dengan redaksi jihad tegas digunakan. Jihad pada periode dakwah Nabi di Madinah tidak hanya mengarah pada kesabaran dalam menanggung beban perjuangan, tetapi sudah disyari'atkan berupa peperangan fisik. Pada periode ini, ada beragam cara jihad yang dicontohkan oleh Rasulullah SAW. Kadang-kadang Rasulullah mengambil jalan diplomasi dengan cara mengirim duta ke berbagai negara. Terkadang pula Rasulullah mengambil cara perang (*qital*) yang terdiri dari tiga bentuk. *Pertama*, *qital ta'diby*, yaitu perang untuk memberikan pelajaran kepada musuh yang melanggar perjanjian damai. *Kedua*, *qital difa'ay*, yaitu perang untuk mempertahankan diri dari serangan musuh. *Ketiga*, *qital wiqa'aiy*, yaitu perang preventif untuk melemahkan kekuatan musuh yang menyerang sebelum mereka menjadi kuat.[36]

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa jihad dalam pengertian perang membela Islam merupakan bagian dari dakwah. Sebaliknya, dakwah dalam upaya menyebarkan Islam merupakan bagian dari jihad dalam pengertian yang lebih luas.

Secara historis pada masa awal Islam tradisi peperangan menjadi keharusan yang tidak dapat dihindari, maka memahami hadits di atas secara tekstual tidak dapat disalahkan. Namun dalam konteks saat ini, dimana peradaban sudah berbeda jauh maka memaknai hadits tersebut secara tekstual menjadi sebuah persoalan. Untuk itulah difahami terlebih dahulu konsep jihad. Jihad merupakan bentuk isim masdar dari fi'il jahada, artinya mencurahkan kemampuan.[37] Jihad adalah mencurahkan segenap kemampuan dan mencurahkan kekuatan secara mutlak. Sedangkan pengertian secara teologis, jihad adalah pengerahan segala kemampuan dan potensi dalam memerangi musuh. Jihad diwajibkan bagi kaum muslim demi membela agama Allah, baik secara fisik maupun non fisik (intelektual).[38]

Adapun konsep jihad menurut pakar kontemporer diantaranya Wahbahal-Zuhaili menyebutkan bahwa jihad adalah pengerahan segala

---

[36] *Ibid*, hlm. 22.

[37] Abu Luwis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wal-'Alam,* (Beirut-Libanon: Daaral-Wasyriq, 1986), h. 106.

[38] MuhammadChirzin,1997, *Jihad dalam al-Qur'an;Telaah Normatif, Histori, dan Prospektif,* (Yogyakarta: PustakaPelajar, 1997),h. 4-7.

kemampuan dan potensi dalam memerangi musuh. Jihad diwajibkan bagi kaum muslim demi membela agama Allah, baik secara fisik maupun pemikiran.[39]

Hasan al-Banna, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Chirzin, menyebutkan jihad adalah sebagai suatu kewajiban muslim yang berkelanjutan hingga akhir kiamat, tingkat terendahnya berupa penolakan hati atas keburukan atau kemungkaran dan yang tertinggi berupa perang di jalan Allah. Di antara keduanya adalah perjuangan dengan lisan, pena, tangan berupa pernyataan tentang kebenaran di hadapan penguasa yang zalim.[40]

Sayyed Hossen Nashr menyebutkan bahwa makna pokok jihad adalah pengerahan tenaga atau usaha dan di antaranya hanya sebagian saja yang berarti perang. Bahkan, dalam pengertian perang, jihad berarti berperang di jalan Allah melawan kekuatan-kekuatan jahat dengan mempertaruhkan nyawa dan harta untuk membuat jalan Allah berjaya di muka bumi dan bukan berperang untuk tujuan duniawi.[41]

Azyumardi Azra memberikan pengertian bahwa jihad berarti mengerahkan kemampuan diri sendiri dengan sungguh-sungguh. Di dalam bahasa Inggris disebut sebagai *to exert oneself* yaitu 'melakukan usaha keras untuk mencapai tujuan-tujuan yang baik dan disetujui agama yang sesuai dengan ajaran-ajaran agama seperti membangun kesejahteraan bagi umat manusia'. Lebih lanjut Azra menyebutkan bahwa jihad dapat dilakukan dalam bidang apa saja seperti menuntut ilmu ke negeri yang jauh atau di negeri sendiri dengan bersungguh-sungguh. Orang yang menuntut ilmu itupun disebut orang yang berjihad di jalan Allah, disebut jihad fi sabilillah.[42]

Dari keterangan di atas dapat dipahami bahwa para pemikir Islam memberikan pengertian berbeda mengenai jihad, mulai dari aktivitas yang berhubungan dengan peperangan melawan musuh, melawan hawa nafsu, sampai pengertian sebagai usaha yang dilakukan secara serius untuk tujuan-tujuan yang baik. Nampaknya pengertian yang terakhir adalah yang paling cocok dan relevan dalam konteks saat ini.

---

[39] Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir,*(Beirut: Daaral-Fikr, 1987),h.8.

[40] Muhammad Chirzin, *Opcit,* h. 12.

[41] Sayyed Hossen Nashr (ed), *Ensiklopedi Tematis Spiritual Islam,* terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 2002),h.168.

[42] Azyumardi Azra, *Islam Subtantif: Agar Umat tidak Jadi Buih,* (Bandung: Mizan, 2000), h. 14.

Adapun *magza* dari hadits tentang jihad di atas dapat difahami bahwa jihad dengan cara kekerasan dan pemaksaan bukan cera jihad yang relevan untuk konteks sekarang ini. Terlebih melihat peradaban manusia saat ini bukan peradaban perang, melainkan peradaban ilmu dan teknologi. Maka sudah tentu umat Islam akan digambarkan sebagai pemeluk agama yang gemar peperangan dan kekerasan. Itu sangat merugikan bagi Islam itu sendiri, sebab akan menjauhkan dari cita cita Islam yang sejati, yakni rahmat bagi seluruh alam.

Dengan pendekatan hermeneutika di atas, dapat disimpulkan bahwa jihad dengan kekerasan dan pemaksakan hukumnya dilarang (haram), sebab itu bertentangan dengan spirit jihad itu sendiri yakni menegakkan agama Allah. Kekerasan dan pemaksaan tidak akan pernah membawa kemulyaan tapi justru menjatuhkan nama Islam di mata dunia Internasional.

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwahadits tentang jihad yang berorientasi pada peperangan dan pamaksaan dihasilkan kesimpulan sebagai berikut:

Kasus	Makna /*Dalālah*			Signifikansi/ maghza	Yang tak terkatakan
Jihad	Praktik jihad zaman Nabi		Kekinian	Tujuan akhir legislasi cara Jihad menurut Islam adalah dengan cara yang santun	Jihad dengan kekerasan dan paksaan dilarang
	Periode Mekah	Periode Madinah			
	Memberikan keteladanan	- diplomasi - *qitāl* (peperangan) 1. *qital ta'diby* 2. *qital difa'ay,* 3. *qital wiqa'aiy*	Dengan cara kedamaian lebih ditekankan		

Kesimpulan

Dari kajian di atas, nampaknya sudah jelas bahwa jihad dengan cara kekerasan dan pemaksaan bukanlah *spirit* yang dibangun oleh Islam. Sebab Islam adalah pembawa rahmat untuk seluruh alam, bukan untuk sekolompok muslim semata, melainkan juga pemeluk agama yang lain. Cara damai dan santun adalah satu satunya cara dalam konteks saat ini dalam melakukan jihad *fi sabilillah.* Sehingga apabila terjadi kekerasan atas nama Agama, itu tidak dapat dibenarkan, dengan alasan apapun.

Daftar Pustaka

Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Tafsir al-Munir,* Beirut: Daaral-Fikr, 1987.

Azra, Azyumardi, *Islam Subtantif: Agar Umat tidak Jadi Buih,* Bandung: Mizan, 2000.

Aziz, Mohammad Ali, *Ilmu Dakwah,* Jakarta: Prenada Media, 2004

Basith, Abd, *Analisis Linguistic Terhadap Qur'an; Metodologi Nashr Hamid Abu Zaid*, Yogyakarta 2004.

Bukhari, Imam, *Jami' al-Shahih (Kitab al-Jihad),* Semarang, Toha Putra, 2008.

Chirzin, Muhammad, *Jihad dalam al-Qur'an; Telaah Normatif, Historis, danProspektif,* Yogyakarta: PustakaPelajar, 2004.

Ichwan, Moch Nur, *Meretas Kasarjanaan Kritis Al-Qur'an; Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid,*Jakarta: teraju, 2003.

Ismail,M Syuhudi, *Hadits Nabi Yang Tekstual Dan Kontekstual: Telaah Ma'ani Hadits Tentang Ajaran Islam Yang Universal, Temporal Dan Local,*Jakarta: Bulan Bintang, 1994

AhmadSatori, "*Berjihad Mengikuti Rasulullah*",dalam *Majalah Hidayatullah,* Edisi Januari, 2006.

Kasir,Ibnu, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adhim,* Juz IV Cet1, Beirut; Maktabah al-Nur 'Ilmiyyah, 1992.

Khalaf,Abd al-Wahab, *Ilumu Ushul Fiqh*, Terj Masdar Helmy, Bandung: Gema Risalah Press, 1996.

Khamdan dkk, *Studi Hadits; Teori Dan Metodologi*, Yogyakarta, Idea Press, 2012.

Kurdi, *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadits,* Yogyakarta: Elsaq, 2010.

Madjid, Nurcholish, "Pendahuluan", dalam Budhy Munawar Rahman (ed) *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah,* Jakarta: Paramadina, 1995.

Ma'luf, Abu Luwis, *al-Munjidfi al-Lughah wal-'Alam,* Beirut-Libanon: Daaral-Wasyriq, 1986.

Nashr, Sayyed Hossen (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritual Islam,* terj. Rahmani Astuti, Bandung:Mizan, 2002.

Polah, Harjani Hefni, *Pengantar Sejarah Dakwah,* Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2007.

Rohimin, *Jihad, Makna dan Hikmah,* Jakarta: Erlangga, 2006.

Zaid, Nashr Hamid Abu, *Mafhum Al-Nash; Dirasah Fi Ulum Al-Qur'an,*Kairo; Al-Hay'ah Al-Mishriyyah Al-Ammahli Al-Kitab, 1993.

_______, *Isykaliyyat Al-Qira'ah Wa Al-Aliyyat Al-Ta'wil*, Beirut: Markaz Al Tsaqafi 'Arabi, 1994.

_______, *Mafhum Al-Nash; Dirasah Fi Ulum Al-Qur'an*, Kairo; Al-Hay'ah Al-Mishriyyah Al-Ammahli Al-Kitab, 1993.

_______, *Naqd Al Khitab Al-Dini*, Kairo: Sina Li Al-Nasyr, 1992.